

Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca

Maria Rostworowski

Citer ce document / Cite this document :

Rostworowski Maria. Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 79, 1993. pp. 189-202;

doi : <https://doi.org/10.3406/jsa.1993.1474>

https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1993_num_79_1_1474

Fichier pdf généré le 05/05/2018

Resumen

Este artículo propone una interpretación religiosa y no astronómica de los biomorfos y geoglifos de la pampa de Nasca. Los dibujos habrían sido creados para advertir al dios alado y volador Uamado Kón que había arribado a Nasca donde le aguardaban sus sacerdotes y sus fieles.

Abstract

The religious origin of the Nasca designs and lines This article presents a religious (rather than an astronomical) interpretation of the biomorphs and geoglyphs on the Nasca pampa. The designs should have been created to announce the arrival of the flying winged god called Kón there, where the priest and faithful were waiting for him.

Résumé

Les dessins et lignes de Nasca : une origine religieuse L'article donne des biomorphes et des géoglyphes de la pampa de Nasca, une interprétation religieuse et non astronomique. Les dessins auraient été réalisés pour aviser le dieu ailé et volant que l'on nomme Kón de son arrivée au territoire nasca, là où l'attendaient ses prêtres et ses fidèles.

ORIGEN RELIGIOSO DE LOS DIBUJOS Y RAYAS DE NASCA

María ROSTWOROWSKI *

Este artículo propone una interpretación religiosa y no astronómica de los biomorfos y geoglifos de la pampa de Nasca. Los dibujos habrían sido creados para advertir al dios alado y volador llamado Kón que había arribado a Nasca donde le aguardaban sus sacerdotes y sus fieles.

PALABRAS CLAVES : Perú meridional, cultura nasca, cultura paracas, iconografía, mitología, biomorfos, geoglifos.

The religious origin of the Nasca designs and lines

This article presents a religious (rather than an astronomical) interpretation of the biomorphs and geoglyphs on the Nasca pampa. The designs should have been created to announce the arrival of the flying winged god called Kón there, where the priest and faithful were waiting for him.

KEY WORDS : Southern Peru, Nasca culture, Paracas culture, iconography, mythology, biomorphs, geoglyphs.

Les dessins et lignes de Nasca : une origine religieuse.

L'article donne des biomorphes et des géoglyphes de la pampa de Nasca, une interprétation religieuse et non astronomique. Les dessins auraient été réalisés pour aviser le dieu ailé et volant que l'on nomme Kón de son arrivée au territoire nasca, là où l'attendaient ses prêtres et ses fidèles.

MOTS CLÉS : Pérou méridional, culture nasca, culture paracas, iconographie, mythologie, biomorphes, géoglyphes.

La costa peruana es un amplio desierto dominado por cerros desnudos. Los ríos que bajan de las serranías vecinas cortan las áridas tierras trayendo el agua indispensable para la vida, creando y fecundando amenos y risueños valles. Las aguas del río Grande de Nasca a pesar de sus numerosos afluentes no llegan al mar, y el vital elemento se agota y se pierde en las yermas planicies. El entorno es desolado y sólo cobra una extraña belleza en los atardeceres cuando los cerros a

* Instituto de Estudios Peruanos, Horacio Urteaga 694, Lima, 11, Perú.

J.S.A. LXXIX, 1993 : p. 189 à 202.

la luz del poniente se tiñen de rosa y malva y una ligera y diáfana bruma envuelve las ásperas y vacías siluetas. La carencia de lluvias ha permitido la conservación durante siglos de una extraña manifestación del ingenio humano. Se trata de gigantescos dibujos, ya sean biomorfos o geoglifos que se extienden en la Pampa de San José, en el sur del país, en la cercanía de la hacienda Ingenio de Nasca ¹.

LOS DIBUJOS Y RAYAS DE NASCA : ALGUNAS INTERPRETACIONES

En sus investigaciones Helaine Silverman clasifica los dibujos y rayas en tres rubros. En primer lugar los biomorfos (las formas de vida) que corresponden a figuras representando animales, insectos, seres humanos o sobrenaturales. Cincuenta de estos biomorfos corresponden a elementos identificados en la pampa. En segundo término estarían las líneas rectas, los zig-zag, espirales, rectángulos, plazoletas y sobre todo las plazas trapezoidales. Todos ellos comprenden lo que Silverman llama geoglifos. En tercer lugar se clasifican los campos barridos o superficies limpias. Todos estos biomorfos y geoglifos se cruzan en el más completo y aparente caos. Nadie sabe su origen, el porqué fueron trazados ni quiénes los realizaron sobre tan extensa superficie. El enigma ha intrigado a profanos y estudiosos y las más diversas teorías se han desarrollado sobre su motivo y su objeto.

Algunas hipótesis son extravagantes por la necesidad humana de buscar lo maravilloso, que desligue a la persona de su monótono diario vivir y la haga soñar con extraterrestres y un aeropuerto espacial.

¿Qué visión del mundo tendrían los antiguos nasquenses para gastar tanta energía en los trazos de la pampa ? Ellos debieron estar inmersos en un ambiente mágico donde todo el universo, los cerros, el mar, el viento, la tierra palpitaban de vida al unísono con el hombre. Era un entorno temible y peligroso, había que granjearse la protección de las huacas con ofrendas y sacrificios para conjurar los peligros.

Es curioso que el fenómeno de Nasca pasó desapercibido durante la Colonia y felizmente los furibundos extirpadores de la idolatría de los naturales del siglo XVII, no se percataron de su existencia. Tardíamente los *geoglifos* fueron descubiertos y el primero en informar sobre ellos fue Toribio Mejía Xesspe (1933). Después, numerosos investigadores atraídos por el misterio han especulado sobre et tema, y las más diversas teorías se han desarrollado sobre el motivo y el fin de representar en la pampa dibujos y rayas.

En un principio prevaleció la idea de un gigantesco calendario astronómico, tesis sostenida por Kosok (1965) seguido por María Reiche (1975) y han tratado de descifrar matemáticamente el problema. Reiche ha explicado en forma sencilla cómo fueron hechos gracias a cordeles y estacas y a limpiar la pampa de piedras que se amontonaban a los costados.

A partir de 1968, Gerald Hawkins de la Smithsonian Institution realizó varios viajes, acompañado por diversos científicos; ellos procedieron a levantar los planos y con la información astronómica obtenida y pasada a computadoras trataron de hallar las posibles correlaciones entre las líneas y la posición de las estrellas. A pesar de una rigurosa búsqueda no encontraron ninguna confirmación de la

hipótesis del calendario. Sus estudios probaron que las rayas señalan a todos los puntos del firmamento por su gran número y por lo tanto su objetivo no podía ser calendárico. Otra valiosa información de Hawkins yace en los miles de fragmentos de cerámica nasca recogidos en las líneas y que se deben a ciertos ritos y costumbres bastante difundidos en los Andes, el de quebrar las vasijas usadas después de la ceremonias. En su análisis se comprobó que la mayoría pertenecía a la fase que los arqueólogos clasifican como Nasca 3 o sea el período que se extiende desde los 300 años antes de Cristo a los 540 d. C. Hawkins concluyó que los *geoglifos* y rayas correspondían a motivos religiosos ya sea a un dios o a un adoratorio, suposición que compartimos. Este concepto era también el de Horkheimer quien sugirió que los glifos se vinculaban con alguna suerte de rito, quizá relacionado con los ancestros, opinión emitida también por Morrison (1978) quien supone que los dibujos representaban a personajes divinos y al espíritu de los animales.

Reinhard (1986) hace hincapié en la escasez de agua en la zona y la preocupación de los agricultores nasquenses por las lluvias en la sierra contigua, lugar de procedencia del agua usada en la agricultura ; testimonio de la necesidad son las galerías filtrantes y todo el sistema hidráulico del valle. De la precaria y angustiada necesidad de lluvias, surgió, según Reinhard, el culto a los cerros, adoración común a toda el área andina. Según el mismo autor, las rayas estaban asociadas al culto de los cerros que siempre fueron venerados, y lo son aún hoy día por ser considerados como importantes huacas. En los ritos que se propiciaban se pedía la venida de la temporada de lluvias, mientras se ofrecían conchas marinas. También observa Reinhard que tanto en la Pampa San José como en otros lugares existían puntos determinados de los cuales irradiaban y partían líneas ; éstas se asemejan a las líneas o caminos imaginarios llamados *ceque*, que partían de la Plaza del Sol del Cusco. Albornoz (1967) dice que en la costa se les decía *cachauí*. En los *ceque* los diversos ayllus poseían distintos adoratorios y huacas que permanecían a sus cuidados (Cobo 1958/1653 ; Rowe 1979). La palabra *ceque* significa en quechua « raya » y su distribución en torno al Cusco asemejaba un gigantesco *quipu*. Existían también *ceque* en varios otros lugares del antiguo Perú y la propuesta de Reinhard puede ser exacta. En cuanto a los biomorfos, Reinhard muestra varias fotografías, tomadas en diversos lugares, de figuras antropomorfas que se encuentran al norte de la pampa de San José y que representan a una divinidad. Igualmente halló otra figura humana en una pampa cerca del río Aroma cercana del cerro Tata Jachura en la serranía de Tarapacá. En una palabra Reinhard sostiene la existencia de un culto a los cerros relacionado con el suministro de agua, unido a los ritos de fertilidad.

Silva Santisteban (1991) en un reciente estudio sobre los dibujos de Nasca se preocupa por la cronología y la secuencia de sus construcciones, pues es evidente que no todos los trazos y figuras corresponden a una misma época, siendo algunos más antiguos que otros. Debe considerarse el prolongado uso de la pampa que dio lugar a distintas fases de uso y a un afán por hacer y deshacer las líneas según los cambios y sucesos que se dieron. Según el mismo autor, la gran concentración y yuxtaposición de líneas es tal, que no deja dudas de que se trató de una intensa actividad, continuada por mucho tiempo. Insiste en la necesidad de profundizar en

las nociones y percepciones del tiempo y del espacio, distintos al sentir occidental. Considera que el universo, la razón de la existencia, la vida y la muerte fueron sentidos y entendidos de modo diferente al nuestro. A lo dicho por Silva Santisteban añadiremos la dificultad de percibir el mundo de la misma manera que los nasquenses, de conocer su contexto social y religioso, de sentir sus temores y sus angustias. No conocemos el pensar de un pueblo que gastaba tanta energía en crear sus dibujos y sus líneas gigantes en medio de un desolado paisaje.

Sin embargo, gracias a mayores investigaciones arqueológicas ciertas interrogantes se vienen despejando. Un gran aporte han sido los estudios de Silverman en Cahuachi (1988, 1990; Aveni 1990; Aveni and Silverman 1991). En varias temporadas de excavaciones y recorridos, Silverman llegó a ciertas conclusiones. Primeramente, que la época de mayor actividad y de ejecución de los dibujos y rayas en la Pampa remontan a la época Nasca 3, prolongándose aún durante Nasca 5. En segundo lugar, al no hallar áreas domésticas, ni estructuras residenciales sugirió ser Cahuachi un centro ceremonial « vacío », a diferencia a otros centros ceremoniales « urbanos ». Es imprescindible analizar en qué consisten estas diferencias y buscar modelos prehispánicos para cada uno de ellos.

Según la misma autora, un centro ceremonial « urbano » debe tener una población densa y permanente, con una zona residencial. En segundo lugar debe disponer de una economía variada con cierta hegemonía social, además de poseer una concentración continua con áreas que tengan estratificación arquitectónica, una planificación con calles y distritos. También debe mostrar una especialización artesanal de producción. Silverman cita como ejemplos de Centros Ceremoniales Urbanos (CCU) a Chan Chan, Wari y Tiahuanaco. Sin embargo, ellos son más bien urbes en las que se hallaban naturalmente palacios y santuarios pero su importancia radicaba en ser capitales sociopolíticas a la par que lo fue el Cusco. Estas ciudades iban más allá de meros centros religiosos urbanos.

Más de acuerdo con los requisitos sugeridos por Silverman para un CCU sería el Señorío de Ychsma. Ychsma era un antiguo centro religioso de la costa central, cuyo apelativo cambió después de la conquista inca por el de Pachacamac. Es decir que la macroetnia tomó el nombre de su divinidad. Nuestro ejemplo se adapta y ciñe mejor a las especificaciones de un CCU. Es sabido que la existencia y razón de ser del Señorío de Pachacamac giraba en torno a su dios, sus ritos y ceremonias. Además el ídolo emitía oráculos consultados desde lejanos parajes. A pesar de su importancia religiosa Pachacamac nunca fue la sede de un Estado, sino de un centro ceremonial. Si bien su influencia fue grande, sobre todo en su época de apogeo, Pachacamac se caracterizó por ser un centro devocional que irradiaba su importancia a una vasta región andina. Sin embargo, la proyección de su poderío se realizaba a través de enclaves religiosos, haciéndose importante recalcar que Pachacamac se distinguió por no ejercer un dominio militar. Estos enclaves, a manera de islas de prestigio, se relacionaban con un sistema de parentesco entre santuarios y huacas. Así Pachacamac tenía esposas, hijos y hermanos en otras huacas y existió una relación de subordinación entre todas ellas (ver Rostworowski 1992).

Continuaremos analizando los criterios de Silverman sobre los CCU y su organización sociopolítica. La macroetnia de Pachacamac se dividía en las dos

mitades de Anan y de Lurin, y mientras Lurin comprendía la zona sagrada y exclusiva de templos, y depósitos, Anan albergaba al elemento popular. En una investigación anterior hemos mencionado el sistema organizativo de Pachacamac y lo repetimos aquí para demostrar las referencias sobre las estructuras de este centro religioso. Las Informaciones de Ávila (Taylor 1987, cap 22 : 331) registran un Pachacamac de Abajo, lo que indica asimismo la presencia de una mitad de Arriba, o sea de la división dual. Gracias a un documento del siglo XVII sabemos de la existencia de un « pueblo viejo de Pachacamac » distinto de la zona sagrada y situado río arriba del Santuario. El lugar fue reconocido por nosotros junto con el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica y lo hallamos a la altura de la hacienda Las Palmas en la banda izquierda del río (ver Rostworowski 1992).

Cieza de León (*Crónica del Perú* 1941/1553) confirma la importancia religiosa de Pachacamac y cuenta las grandes peregrinaciones realizadas en un momento dado en el templo. También sabemos cómo los habitantes de la costa central se dirigían a venerar al dios Pariacaca de la región de Huarochiri (Taylor 1987). Los informantes de Ávila (*ibid*, cap. 9) describen detalladamente los grupos yungas que participaban en dichas romerías. Ellos subían las agrestes quebradas hacia el nevado de Pariacaca y comprendían a los colli y a los carabayllo del valle del río Chillón ; los ruricancho (lurigancho), los pariacaca, los yanac, los chichima (de Santa Inés) y los mama, todos habitantes del valle del río Rímac. Los peregrinos del valle de Lurín eran los sacicaya (sisicaya), los pachacamac y los sureños caringa. Los habitantes de los valles de Lima y de Lurín eran llamados los *yscaymayo*, los pobladores de la macroetnia de Pachacamac, o sea de los « dos ríos ».

Ahora bien, busquemos un ejemplo de Centro Ceremonial Vacío (CCV) como lo fue en su tiempo Cahuachi. Lo encontramos en un documento de 1572 referente a la visita toledana a Chérrepe (Ramírez-Horton 1978). El visitador Juan de Hoces habiendo realizado la visita al valle y pueblo de Chérrepe halló en él tres pueblos, el de Chérrepe cerca al mar, habitado por pescadores, un segundo poblado, perteneciente a labradores, vale decir agricultores, y, durante la visita este último fue reducido en Guadalupe en el valle de Pacasmayo². La tercera aldea se llamaba *Noquip*, era habitada tanto por pescadores como por labradores y se situaba cerca a unas ciénagas rodeadas por « cerros guacas ». El documento de la visita señala que en él residían pocas personas, pero en cierta época del año se reunía un gran número de gente tanto del común como de principales con el objeto de ejecutar *taqui* y bailes según sus ritos antiguos. Con esta referencia estamos ante una población eventual y flotante reunida para celebrar juntos ceremonias y fiestas a ciertas huacas. Pasadas las celebraciones todo retornaba a su soledad habitual. Durante las fiestas los escasos habitantes se veían incrementados con gente de diversas clases sociales para participar en danzas y ritos sagrados en una manifestación de un profundo sentimiento religioso. El gran arraigo de las tradicionales romerías a veneradas huacas se transformó durante el virreinato en peregrinaciones católicas a santos, vírgenes o Cristo. Los consagrados hábitos perduraron a pesar de las extirpaciones de la idolatría entre los indígenas y a siglos del coloniaje, encubiertos bajo el manto de un sincretismo religioso. Curiosa permanencia de las antiguas raíces andinas.

En ese mismo sentido Silverman comparó lo que podía haber sucedido en

Cahuachi con lo que ella observó en Yauca, en el valle de Ica. El 3 de octubre, día de la Virgen del Rosario, se celebra una multitudinaria romería a la que acuden devotos de diversos y distantes lugares. Pasadas las fiestas, el santuario de Yauca queda desierto (Silverman 1990). En otro trabajo dimos cuenta de fenómenos similares en todo el Perú que se realizan bajo distintas advocaciones ya sea de la Virgen, santos o Cristo (Rostworowski 1992, cap. 3). Aquí sólo mencionaremos lo que constatamos personalmente en Topará (Chincha). En el lugar, habitualmente desierto, existía una pequeña iglesia dedicada a Nuestra Señora del Rosario. Sin embargo, durante la fiesta de la Virgen, el lugar rebosaba de romeros venidos de todas las comarcas incluyendo la de Lima. Por ese motivo los fieles construyeron una imponente iglesia de cemento armado, con una plaza de grandes dimensiones. Pasados los regocijos todo queda vacío y silencioso. Es curioso constatar que existiendo tantas advocaciones a la Virgen, la del Rosario es la escogida en muchos puntos del país. ¿Tendría la fecha que ver con prácticas prehispánicas encubiertas bajo esta vocación mariana para disimular fiestas paganas?

En todo el Perú a lo largo y ancho del territorio, en la costa y en las serranías se repiten las peregrinaciones a lugares altamente religiosos. La mayoría de ellos se sitúan lejos de los centros poblados y todos tienen en común la característica de recibir un elevado número de romeros que transforman los tranquilos parajes en bullicio y vaivenes. Así, las iglesias o capillas se sustituyen a las vetustas y olvidadas huacas y las plegarias se elevan ya sea a santos, Vírgenes o Cristo. Lo permanente y lo que perdura es el profundo sentimiento religioso que palpita y anima a aquellos lugares escogidos por los peregrinos.

Con las investigaciones de Silverman y su clasificación de Centros Ceremoniales Urbanos o Vacíos, se impone una revisión de los centros arqueológicos conocidos a la fecha.

Hasta aquí mencionamos las principales sugerencias sobre los biomorfos y geoglifos de la Pampa de Nasca. Nosotros presentamos un punto de vista diferente basado en un mito que explicaría la existencia de este fenómeno, al mismo tiempo que trata de profundizar y de ahondar en el pensamiento andino. Gracias a los mitos podemos rastrear la trayectoria de posibles sucesos acaecidos siglos atrás en forma de una narrativa mítica que permite penetrar en el sentir indígena. Nuestra hipótesis se inicia con un mito sobre el dios Kón y el relato explicaría el por qué de las rayas y dibujos de Nasca.

Tres son los cronistas que cuentan la lucha entre dos dioses por la supremacía religiosa : uno de ellos sería Kón, divinidad principal de la costa sur en un tiempo muy antiguo, y el otro una divinidad posterior de la costa central llamada Pachacamac. Las noticias a las que nos referimos provienen de los relatos de López de Gómara (1941, tomo II, cap. CXXII : 34), de Zárate (en Bataillon, 1963/1555, cap. X-XII) y de Gutiérrez de Santa Clara (1905, tomo III, cap. LVI : 493-495).

EL MITO DEL DIOS KÓN

Según López de Gómara, en los inicios del mundo vino desde el septentrión a estas tierras un personaje llamado Kón, el cual no tenía huesos (el subrayado

nuestro). Andaba o quizá más bien volaba, ligero y ágil acortando las distancias, abajando las sierras, alzando los valles. Pobló la tierra de hombres y mujeres que vivían en la abundancia ; sin embargo, por algún disgusto que le dieron convirtió la tierra en desiertos estériles y yermos dejándoles los ríos para que con sus esfuerzos los hombres pudiesen subsistir. Más adelante apareció el dios Pachacamac, hijo del Sol y de la Luna y convirtió a los hombres en gatos negros. Desde aquel entonces se difundió la adoración a Pachacamac en lugar de la de Kón, hasta la llegada de los cristianos que desterraron a su vez al dios nativo.

Otra versión del mismo mito es ofrecida por Zárate. En el principio del tiempo, «dizen que la parte del septentrión vino un hombre que no tenía hueso ni coyuntura y que quando caminava acortava o alargava el camino a su voluntad, y levantava y abrazava las sierras, y que este crió los indios que en aquel entonces avía, y que, por enojo que le hizieron los indios de los llanos, les convirtió toda la tierra en arenales y mandó que no lluviese allí, más de que les enbió los ríos, con cuya agua y riego se sustentassen. Este dezían que se llamaba Con, y que era hijo del Sol y de la Luna y lo tenían y adoravan por Dios, y mantenía con yerbas y frutas silvestres las gentes que crió hasta que de la parte del mediodía vino otro hombre más poderoso que se llamava Pachacamac, que quiere dezir criador, que también era hijo del Sol y de la Luna y que en su venida desapareció Con ».

El tercer mito es relatado por Gutiérrez de Santa Clara y según él se trató de una divinidad llamada « Cons », más antigua, que formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra y para poblarla dio vida a hombres, plantas y animales. Terminadas sus obras se marchó caminando sobre el mar para subir al cielo. Pasado el tiempo apareció otro dios Pachacamac, el reformador del mundo, quien con fuego y agua destruyó todo lo existente ; convirtió a los hombres en monos y a las mujeres en zorras. Por ser Pachacamac una divinidad más poderosa que Kón, pobló la tierra de nuevos hombres y luego retornó al cielo. Esas fueron las razones por las cuales los naturales veneraban más a estos dos dioses por encima del culto al sol, luna y tierra.

Estos mitos hacen referencia al predominio, en tiempos muy antiguos, del dios Kón y lo interesante es la mención de que no tenía huesos, que era ligero y cabe formular la pregunta de cómo representaban y figuraban a Kón.

¿ Qué significaba la lucha entre dioses, favorecido uno de ellos por catástrofes climáticas ? No es la única noticia de desastres naturales aprovechados por pueblos vecinos para apoderarse de tierras ajenas. En la sierra central los informantes de Ávila (Taylor, 1987) narraban sobre una época de intensas lluvias seguidas por avalanchas de lodo y piedras que destruyeron aldeas y villorios. Entonces los Yauyos adoradores del dios Pariacaca invadieron la zona afectada por los desastres que dejaban indefensos a sus primeros habitantes. En esa forma los grupos yauyos desplazaron a los antiguos pueblos de la Cordillera Marítima cisandina de la costa central y dominaron las cabeceras de los valles de Lima y de Lurín. A través de los relatos de Ávila, de luchas entre dioses, se puede vislumbrar situaciones pretéritas y la forma cómo grupos étnicos advenedizos se apoderaron de las quebradas de la región. Las luchas entre dioses son reflejo de guerras entre distintos grupos étnicos y cada uno de ellos veneraba a diferentes divinidades. Es así que los conquistadores imponían sus dioses a una población lugareña. Estas suposiciones permiten señalar

que en algún momento una población extranjera conquistó o por lo menos impuso su credo a los antiguos habitantes de la zona. Significaba también un movimiento expansionista de influencias del dios Pachacamac y de su gente desde la costa central hacia el sur. Sin embargo, esa fuerza pujante no necesariamente significaba una guerra y bien podía tratarse de una influencia a través de enclaves religiosos.

Otro aspecto del mito de Kón sería la explicación que se daban a sí mismos los costeños sobre la falta de lluvias como resultado de un castigo. El hecho de ser el dios el responsable de la carencia de lluvias en la costa, convertía la divinidad en un dios relacionado con la obtención del recurso acuífero que se podía conseguir a través de sacrificios y de plegarias.

Aquí conviene analizar el lugar de procedencia del dios Kón. Según López de Gómara y también Zárate la divinidad apareció en la costa norte procedente del *septentrión* y lo mismo sucedió con la llegada del legendario *Namlap* arribando en balsas con su séquito a *Lambayeque* de la « *parte suprema* » del país. Naturalmente se ha supuesto que los cronistas se referían al norte geográfico, pero no es exacto. Alarco (1975) analizó el término en el castellano usado en el siglo XVI en América, en la costa del Pacífico y llegó a la conclusión que la *parte suprema* equivalía a decir *arriba* en sentido de alto y se refería a una orientación correspondiente al sur. Por ejemplo estando en el puerto del Callao en el Perú, partían las naves hacia « arriba » a Chile. Numerosas son las citas en el mismo sentido que se encuentran en los documentos de la época y de acuerdo con esta acepción del término, la procedencia de Kón cambiaría y, en lugar de llegar del norte, su origen estaría en el sur³.

Como hipótesis sugerimos que se trata de la divinidad mayor de los paracas y de los nasca, lo que no impide que tuviesen otras muchas huacas y divinidades. Si repasamos la iconografía, hallamos en los textiles y en la cerámica a un personaje en actitud de volar con los pies replegados y oculta su faz bajo una máscara o una nariguera, portando en sus manos o en sus garras plantas comestibles y también cabezas trofeo. En algunas piezas, sobre todo en los mantos, el protagonista es figurado de pie y posee entonces un par de alas demostrando claramente a una divinidad voladora (Lavalle 1990/1983 : Paracas ; 1986 : Nazca). En caso de ser correcta nuestra suposición, el dios Kón de acuerdo con las creencias de los paracas y los nasca surcaría los cielos y quizá sólo aparecía en una determinada época del año. Los sacerdotes deseosos de indicarle y de advertirle de su arribo a su tierra de origen, en lugar de edificarle grandes templos idearon realizar en una inmensa pampa unos geoglifos y unos biomorfos para señalarle que sus fieles le aguardaban con ceremonias, ritos, sacrificios, bailes y fiestas. Así los motivos para la existencia de los dibujos y líneas serían puramente religiosos y relacionados con el culto a la divinidad. Los diversos biomorfos representarían quizá a los diferentes grupos no sólo de los linajes sino especialistas o artesanos acechando la presencia del dios Kón. Así los augures se manifestaban con la araña pues ellos veían el futuro en los arácnidos (Arriaga 1968) ; el enorme huso con su ovillo e hilo que en zigzag se extiende en la quebrada de Aja podría representar a los tejedores.

Recientemente un nuevo hallazgo efectuado a bordo de una avioneta permitió a Eduardo Gómez de la Torre visualizar en Yauca-Ica, a 24 figuras o geoglifos de 45 metros de largo, junto con líneas de varios kilómetros de longitud. Uno de

Illustration non autorisée à la diffusion

Cerámica Nasca, posiblemente el dios Kón.

Dibujo de M.^a Concepción Blasco Bosqued y Luis G. Ramos Gómez.

aquellos dibujos es la reproducción de la divinidad de los mantos de Paracas en actitud voladora (*El Comercio*, Lima, 15 de agosto de 1991). Los glifos no se descubren, ni se distinguen desde el suelo y por ese motivo no se conocieron en la Colonia y se descubrieron gracias a la aviación. En tiempos antiguos los sacerdotes que dirigieron su construcción debieron situarse en lo alto de un cerro y ejecutar primero el dibujo en una tela antes de aplicarlo en tierra, en la Pampa. No cabe duda que los fenómenos de Nasca fueron ideados para ser vistos desde los cielos, mientras los fieles se situaban en las líneas y plazoletas.

En otros lugares de la costa, quizá de acuerdo con las rutas emprendidas por Kón, existían también dibujos y rayas, no tan impresionantes como las de Nasca, pero vinculadas con el culto de esta divinidad. El mito de la oposición de Kón y Pachacamac representaría una lucha religiosa y el triunfo de uno de ellos no significaría necesariamente un enfrentamiento armado. Quizá el culto a Kón de mayor antigüedad marcaría la pérdida de su influencia ante nuevos tiempos, y el surgimiento de nuevas ideas. En otras culturas costeñas existieron también representaciones de personajes y dioses alados y serían remanentes de creencias pretéritas. Dos fotografías de estos personajes se encuentran en el libro *Moche* (Lavalle 1985). Uno es un vaso en relieve con un individuo central alado con dos hileras de asistentes portando distintos objetos en las manos e igualmente alados. La segunda es una figura de un personaje femenino alado con trenzas, colmillos, tocado y calero en las manos. Alados son también los ángeles de la portada del Sol de Tiahuanaco e indica una tradición de seres alados.

En nuestra hipótesis, el mito de Kón se relaciona con la época del Intermedio Temprano y su influencia llegó tardíamente a Tiahuanaco con la presencia de los « angeles » de la famosa portada. En ella, ellos son personajes subalternos de la

divinidad con báculo. La gran antigüedad del culto de Kón se mantuvo pero transformado según los distintos contextos posteriores. Por ejemplo Betanzos (1968, caps. 1 y 2) narra la creación del mundo — con un concepto europeo —, y habla de Con Tici Viracocha que vino de Tiahuanaco. El cronista emplea este término para el inicio de la creación y luego deja de lado la partícula Con para seguir sólo con Tici Viracocha, dios de la región sureña y de tiempos posteriores. Únicamente asocia a Kón con el mito de creación, hecho que sugiere una pervivencia, un recuerdo y un sincretismo de divinidades.

Quizá en relación con el dios Kón existen varios lugares que figuran con el nombre de Concon y posiblemente fueron otros tantos hitos de la ruta seguida por el mito representado en santuarios. El primer lugar llamado Concon se halla en el valle de Lunahuaná, sobre la margen izquierda del río Cañete, en la ruta intervale que conducía a Topará. La estructura está formada por andenes bajos que van desde los cerros hasta el río y compuestos por grandes bloques de piedras alineadas (Rostworowski 1978-1980). El segundo Concon se encuentra en el valle del río Chillón en la costa central y serían los edificios más importantes del lugar. Ellos fueron estudiados por Stumer (1954 : 178) quien lo señaló como Huacoy. Roselló le dice Caudivilla y Hugo Ludeña (1970) San Humberto. Debido a la proliferación de nombres, realizamos una investigación para conocer su nombre primitivo, que Villar Córdova en 1935 señalaba como Concon. De acuerdo con documentos de archivos y del Registro de la Propiedad Inmueble de Lima comprobamos que las estructuras, a la par que un antiguo vado sobre el río, tenían el nombre de Concon (ver Rostworowski 1977 y 1989). Además existen líneas y ciertos dibujos en una árida quebrada al frente de Concon, en lo que es hoy día el fundo de Torre Blanca, anexo de Punchauca. Con el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica hemos realizado en 1975 varios recorridos midiendo y fotografiando estas líneas en todo similares a las de Nasca. Ellas están cortadas por una torrentera que arrastó en su tiempo gran cantidad de piedras, lodo y agua y destruyó parcialmente las rayas. La misma quebrada se conecta por una ruta entre cerros áridos con la quebrada de Canto Grande en el valle del río Rímac. En ese segundo lugar son aún más numerosas las líneas y las visitamos teniendo a la mano una fotografía aérea de la zona. Cuando caminamos por la pampa observamos que las rayas, triángulos y los círculos eran más numerosos de lo que se apreciaba en la fotografía. Horkheimer también observó en la quebrada al sur de la llamada Fortaleza de Collique unas « plazoletas similares a las que forman parte en el complejo de las marcas de Nazca » pero quedaron destruidas por las nuevas urbanizaciones (1955 : 55). Siguiendo la información de Kosok se comprueba que hasta Lambayeque se hallan líneas parecidas a las de Nasca. En las quebradas yermas de la costa este autor (1965 : 86) menciona un Concon en el Departamento de la Libertad a unas 25 millas tierra adentro del valle de Moche, mientras Tello (1956 : 75) encuentra los complejos de Kaukachi y de Kunkan en la margen derecha del valle de Sechín.

Para resumir planteamos la hipótesis de la existencia de un dios principal alado en la mitología de los antiguos habitantes de Paracas y Nasca que podría llamarse Kón. Al ser una divinidad aérea surcaría los cielos y los sacerdotes pensaron en la necesidad de manifestar su presencia y la de los habitantes de la comarca, y con ese fin se representaban a ellos mismos en los gigantescos dibujos. Las rayas y

plazoletas serían los lugares de reunión de los diversos linajes y quizá la multiplicación de las líneas sería la consecuencia de los siglos de uso continuo. Es posible que las rayas sólo se emplearan unas cuantas veces y por ese motivo estaban obligados a hacer siempre nuevas, de ahí su gran número.

Los geoglifos y los biomorfos constituían un medio de comunicación entre los nasquenses y la divinidad, y los dibujos serían una manifestación de una expresión religiosa. Esta vivencia religiosa no deja de tener su propia lógica dada la circunstancia de ser su dios una divinidad voladora. Quizá en las imágenes estaba presente también el espíritu del aire y del viento, del mar y de la tierra. Es muy posible que la llegada del dios Kón coincida con el repunte de los ríos portadores del agua indispensable para la vida en la costa y concordaba con las precipitaciones en la sierra. Posiblemente la fiesta principal se realizaba durante el primer plenilunio cuando el arribo de las aguas al río, por lo menos así lo encontramos en Pachacamac (ver Rostworowski 1992).

A lo largo de toda la costa se tomó muy en cuenta el inicio de la temporada de agua en los ríos, por ser vital para la agricultura. En el norte del país, el año se contaba a partir de la aparición de la constelación de las Pléyades, llamadas Fur, en el mes de diciembre, y significaba el tiempo de aguaceros en las serranías y la llegada del líquido elemento a las sedientas tierras costeñas (Calancha 1976-1978). Es así que tanto el sistema organizativo costeño como su religiosidad giraba en torno a la aparición del agua en sus escasos ríos.

A manera de conclusión podemos señalar que la hipótesis de Silverman sobre la existencia en el antiguo Perú de dos tipos de Centros Ceremoniales ya sean ellos urbanos y/o vacíos, encuentra apoyo en las noticias etnohistóricas. Así Cahuachi sería un Centro Ceremonial Vacío estrechamente vinculado con los dibujos y rayas de Nasca, en un concepto puramente religioso. Desde aquel lugar los sacerdotes calcularían la aparición del dios Kón en el firmamento y prepararían las celebraciones con ocasión de su llegada. Los diversos linajes y especialistas, como los augures, estaban representados en la pampa por los dibujos. El objeto de los biomorfos y geoglifos era el de advertir a la divinidad voladora que había arribado a su tierra y que le estaban aguardando. Las rayas y plazoletas servirían para los ritos, bailes y ceremonias. Es posible que Kón fuese representado bajo el aspecto de una constelación que aparecía en una época del año, relacionada posiblemente con el repunte de los ríos a causa de la temporada de lluvias en la sierra. En toda la desértica costa peruana significaba la posibilidad para sus habitantes yunga de cultivar sus campos, de sembrar y cosechar y se desvanecía entonces el fantasma del hambre *.

* Manuscrit reçu en avril 1993, accepté pour publication en avril 1993.

NOTAS

1. Usamos la ortografía de Nasca con «s» en lugar de «z» que corresponde más bien a la pronunciación española. Es posible que el apelativo fuese *Nashca*, semejante al norteño Señorío de *Ychsma* o Pachacamac. Garcilaso escribe Nanasca que quizá fue *Nanashca*

2. Citaremos ciertos nombres prehispánicos en documentos de archivos que podrían ayudar a otros investigadores. Tenemos el nombre de *Cornot* para el lugar de Guadalupe (AGI, Justicia 460, fol. 167-Juicio de Residencia a Gonzales Cuenca). Además el nombre de *Chacallec*, un pueblo viejo cerca de Chérrepe y Guadalupe que solía situarse cerca al molino de Francisco Pérez Lazcano (AGI Justicia 457, fol. 881, año 1572-Juicios de Residencia a Gonzales Cuenca).

3. Damos dos ejemplos más sobre el concepto español de norte y sur. En la carta de Pedro de Hernández Paniagua de Loayza al licenciado La Gasca del 1 de agosto de 1547 al referirse a las peripecias de su viaje y estancia en Motape, en el norte, escribió que no convenía que subiese a Lima (Pérez Tudela, 1964, tomo II : 302).

Otra es una Cédula real en Portobelo decía : « que agan que se rexistre toda la plata y oro que hubiera *baxado al Perú* » (Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía — 1872, tomo XVII, Madrid — 15 de setiembre de 1647). Probablemente el navegar contra la corriente de Humboldt daba la sensación de dirigirse arriba ; de ahí la concepción geográfica que perduró durante el siglo XVI y parte del XVII.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCO, Eugenio, 1975. — *Dos temas norteños. Las piedras sagradas de Sechín* — Sobre la procedencia de Namlap.

ALBORNOZ, Cristóbal de : ver Duviols P., 1967.

ARRIAGA, Fray Pablo José, 1968/1621. — *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.

AVENI, Antony (ed.), 1990. — *The Nazca Lines*. American Philosophical Society, Philadelphia.

AVENI, Anthony F. y Helaine SILVERMAN, 1991. — « Between the Lines Reading the Nazca Markings as Rituals Writ Large ». *The Sciences*, Vol. 31, N° 4, July/August.

ÁVILA, Francisco de, 1980 [1598]. — Ver Taylor.

BATAILLON, Marcel, 1961. — « Un chroniqueur péruvien retrouvé — Rodrigo Lozano ». *Cahiers de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine*, Paris.

—, 1963. — « Zérate ou Lozano ». *Caravelle* 1, Toulouse.

BETANZOS, Juan de, 1968/1551. — *Suma y narración de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.

CALANCHA, Fray Antonio de la, 1976-1978 [1638]. — *Crónica Moralizada*. Lima, Edición Ignacio Prado Pastor, 6 tomos.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, 1941. [1553]. — *La Crónica del Perú*. Madrid, Ed. Espasa Calpe.

COBO, Fray Bernabé, 1956/1653. — *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.

DUVIOLS, Pierre, 1967. — « Un inédit de Cristóbal de Albornoz : la instrucción para descubrir todas las huacas del Piru y sus camayos y haciendas ». *Journal de la Société des Américanistes*, 56, Paris.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro, 1905. — *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548)*. Tomo III, Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, T, IV, Madrid, [Crónica iniciada en 1549 y acabada en 1603].

HARTH-TERRE, Emilio, 1974. — « El Boto y los Geoglifos de Nasca ». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, tomo III, N° 1, Lima.

- HORKHEIMER, Hans, 1955. — « Identificación y bibliografía de importantes sitios prehispánicos del Perú ». *Arqueológicas*, N° 8, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
- KOSOK, Paul, 1965. — *Life, Land and Water in Ancient Peru*. Nueva York, Long Island University.
- LAVALLE, José Antonio, 1985. — *Moche*. Colección Arte y Tesoros del Perú, Lima, Publicaciones del Banco de Crédito del Perú en la Cultura.
- , 1986. — *Nazca*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima, Publicaciones del Banco de Crédito del Perú en la Cultura.
- LAVALLE, José Antonio, Werner LANG, 1990/1983. — *Paracas*. Colección Arte y Tesoros del Perú, Lima, Publicaciones del Banco de Crédito del Perú en la Cultura.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, 1941/1552. — *Historia General de las Indias*. Madrid, Ed. Espasa Calpe.
- LUDEÑA, Hugo, 1970. — « San Humberto un sitio formativo en el valle del Chillón ». *Arqueología y Sociedad*, N° 2, Museo de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- MEJÍA XESSPE, Toribio, 1940. — « Acueductos y caminos indígenas de la Hoya de Río Grande de Nazca ». *Actas y Trabajos del 27º Congreso Internacional de Americanistas (1939)*, vol. I, Lima.
- MORRISON, Tony, 1978. — *Pathways to the Gods. The Mystery of the Andes Lines*. Michael Russell Publishing Ltd.
- MUELLE, Jorge y Robert WELLS, 1939. — « Las pinturas del Templo de Pachacamac ». *Revista del Museo Nacional*, Tomo VIII, N° 3, Lima.
- RAMÍREZ-HORTON, Susan E., 1978. — « Chérrepe en 1572 : un análisis de la Visita General del Virrey Francisco de Toledo ». *Historia y Cultura*, 11, Lima.
- REICHE, María, 1975. — *Peruvian Ground Drawings*. Munich, 2a, edición.
- REINHARD, Johan, 1986. — *The Nazca Lines. A New Perspective on their Origin and Meaning*. Lima, Editorial Los Pinos.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María, 1977. — *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- , 1978-80. — « Guarco y Lunahuaná dos señoríos prehispánicos, costa sur-central del Perú ». *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLIV, Lima.
- , 1989. — *Costa peruana prehispánica*. Segunda edición de *Etnia y sociedad*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- , 1992. — *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ROWE, John H, 1979. — « An account of the shrines of the ancient Curzo ». *Nawpa Pacha* 17, Institute of Andean Studies, Berkeley, California.
- SILVA-SANTISTEBAN, Fernando, 1991. — « Los geoglifos de Nasca ». *Revista Lienzo* 11, Publicación de la Universidad de Lima.
- SILVERMAN, Helaine, 1988. — « Cahuachi : Non-Urban Cultural Complexity on the South Coast of Peru ». *Journal of Field Archaeology*, vol. 15.
- , 1990. — « The Early Nasca Pilgrimage Center of Cahuachi and the Nazca Lines : Anthropological and Archaeological Perspective ». En Antony Aveni (ed.) *The Nazca Line*, American Philosophical Society, Philadelphia.

- , 1990. — « Beyond the Pampa : Geoglyphs in the Valleys of Nazca ». *Research*, vol. 6, National Geographic Research.
- STUMER, Louis M., 1954. — « The Chillón Valley of Perú : Excavation and Reconnaissance, 1952-1953, Part 1 ». *Archaeology*, vol. 7, N° 3, Brattleboro, Vermont.
- TAYLOR, Gerald, 1987. — *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- URTON, Gary, 1990. — « Andean Social Organization and the Maintenance of the Nazca Lines ». En Anthony Aveni (ed.) *The Nazca Lines*, American Philosophical Society, Philadelphia
- VILLAR CÓRDOVA, Pedro E, 1935. — *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*. Lima.